

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۳۰

وارستگی از دیدگاه اکهارت و مولوی

قربان علمی^۱

فاطمه باباینگلو^۲

چکیده:

هدف نوشتار حاضر پژوهشی تحلیلی درباره «وارستگی» از دیدگاه اکهارت و مولوی، دو عارف بزرگ مسیحی و مسلمان است؛ که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، مفهوم و ویژگی‌های وارستگی مورد بررسی قرار گرفته است.

وارستگی یکی از محوری‌ترین آموزه‌های عرفان در میان همه عرفا و مکاتب عرفانی است. وارستگی در نظر اکهارت و مولوی چنان منزلتی دارد که همگان را به این راه دعوت می‌کنند. وارستگی در نزد اکهارت و مولوی عبارت است از عدم تعلق، حریت و ترک؛ حالتی که فرد کاملاً از خویش و همه چیز بیرون رفته و به اتحاد با خدا نایل می‌شود. حالتی است که فرد کاملاً از خویش و همه چیز بیرون می‌رود. هیچ ندانستن، هیچ نداشتن و هیچ نخواستن سه پیشنهاد اکهارت برای رسیدن به وارستگی است، به همان ترتیب ترک علم، ترک تعلق و ترک اراده برای رسیدن به وارستگی از دیدگاه مولوی ضروری است.

کلید واژه‌ها:

اکهارت، مولوی، وارستگی، نیستی، وحدت.

^۱ - دانشیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران - نویسنده مسئول: gelmi@ut.ac.ir

^۲ - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی.

پیشگفتار

بعد وجودشناختی و معرفت شناختی الهیات سلبی در آثار عارفان وابسته به ادیان و سنت‌های گوناگون عرفانی بر دو رکن استوار است: خدا و نفس. در الهیات سلبی، چنان‌که از عنوان آن نیز پیداست، تأکید عارفان بر جنبه‌های ناشناختنی و ناگفتنی خداوند است. از ذات ناشناختنی و ناگفتنی خدا با تعابیری استعاری نظیر «تهیا»، «واحه»، «عدم یا نیستی» و بی نام یاد می‌شود. از سوی دیگر، راه یافتن به این جنبه از وجود الهی، همواره یکی از دغدغه‌های عرفا بوده است که جز از طریق دست شستن از وجود عاریتی خود و انقطاع از ماسوی الله امکان پذیر نیست. در سخنان اولیاء الهی نیز بر آن تأکید شده است. چنانکه امام... (ع) کمال آن را از خدا طلب نموده و می‌فرماید «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک» (مناجات شعبانیه) دلیل این که کمال انقطاع با این که باید در سیر خود انسان واقع شود، در عین حال از خدا طلب می‌شود این است که رسیدن به مقام کمال انقطاع الی الله بسیار مشکل و دشوار است که بدون امداد حضرت حق تعالی و استعانت از او امکان ندارد. کمال انقطاع آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمان سرای الهی که «معدن عظمت» است بتوان وارد گردید. لذا در این مناجات از خداوند متعال، بینایی و نورانیت قلبی طلب می‌شود، تا بتوان حجب نورانی را دریده به معدن عظمت وارد شد. (محمدی گیلانی، ۱۳۷۳، ۲۳۰ - ۲۳۷)

همه ما به ظاهر تجربه فراوانی از هستی‌های گوناگون و اطوار رنگارنگ هستی داریم، اما تجربه عدم و نیستی و بی‌رنگی تجربه دهشتناک و در عین حال گرانبهایی است که برخی از عرفا ما را به آن دعوت می‌کنند. پس باید پاسخ این سوال را دانست که جستجوی نیستی چه معنایی دارد؟ و برای ما ناعارفان و محجوبان معنای نیستی چیست؟ معنای محقق شدن و وصول به وارستگی چیست؟

سخن از وارستگی یکی از محوری‌ترین آموزه‌های عرفان در همه اقوام و ملل است، اما برخی عرفا در سخنان خویش بر «وارستگی» بیشتر تأکید ورزیده‌اند و به‌ویژه، در مقام شعر و تمثیل، استعارات گوناگونی برای «وارستگی» بیان کرده و بنای رفیعی بر آن استوار کرد. با توجه به جایگاه والای وارستگی میان این دو عارف برجسته مسیحیت و اسلام، دیدگاه آنها کمک شایانی به روشن شدن مفهوم وارستگی در این دو سنت عرفانی می‌کند.

مفهوم وارستگی

«وارستگی» در لغت به معنای ناچیز انگاشتن، بی‌مهری و بی‌اعتنایی، پرهیز کردن و ترک کردن آمده است، اما در معارف اسلامی اصطلاح وارستگی، از معنای خاصی برخوردار است؛ وارستگی در مقابل حرص و آز و دنیاپرستی قرار دارد. علامه نراقی در جامع السعادات می‌نویسد: «ضدّ حبّالدنیا و الرغبة الیها.» (نراقی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۶) علامه امینی در الغدیر می‌نویسد: «ناگفته پیداست که وارستگی باکسب مال مشروع تضادی ندارد؛ زیرا حقیقت وارستگی آن است که مال و ثروت، مالک تو نباشد، نه آن که تو مالک آن باشی.» (امینی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۱) از عبارات مزبور چنین برمی‌آید که وارستگی، پرهیز از دنیاپرستی و حرص و آز است، نه پرهیز از به دست آوردن مال دنیا. وارستگی انکار دنیا نیست، بلکه دنیا را مملوک و برده‌ی خویش داشتن و در چارچوب مجوزهای عقل و ایمان در جهت قرب الی‌الله از آن بهره‌مند شدن است. وارستگی به معنای تنزه و شیفته‌تعلقات و تمتعات زندگی نشدن و آخرت را فدای دنیای زودگذر نکردن است. امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز در این باره می‌فرماید: «فی الدنیا و لم یجزع من ذلها و لم ینافس فی عزها هداة الله بغیر هدایة من مخلوق و علمه بغیرتعلیم و اثبت الحکمة فی صدره و اجراها علی لسانه» (حرانی، ۱۳۸۳: ۲۲۶) کسی که در دنیاوارستگی بورزد و در برابر گرفتاری‌های زندگی بی‌تابی نکند و در برتری‌طلبی‌های آن رقابت نورزد، خدا او را بدون یاری مخلوق هدایت کند و بدون تعلیم، حکمت را در سینه‌اش جای دهد و بر زبانش.

هرچند «وارستگی» (Detachment) نوعاً مستلزم تجربه‌ای است که در آن عارف از طریق مراقبه، دعا یا اشراق بی‌واسطه به بصیرت یا فهم خاصی دست می‌یابد، هیچ توصیف جامع قابل قبولی از ماهیت آن وجود ندارد. در مسیحیت وارستگی یکی از فضایل اخلاقی بشمار می‌آید و آمیزه‌ای بی‌نهایت مؤثر از وارستگی، اخلاق و متافیزیک از نوشته‌های فیلسوف

نوافلاطونی سده سوم، فلوطین (Plotinus) پدید آمد که مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی بود. اخلاق از این منظر، وظیفه‌اش استقرار نظمی در فرد و جامعه با محوریت حیات فضیلت مند انسان حکیم است. قرن دوازدهم، نشان از پیدایش سنت وارستگی دیگری نیز دارد که بر حیات مسیحانه و یکی شدن با مسیح تکیه داشت. در این سنت، بانفوذترین شخصیت، قدیس فرانسیس آسیزی (Saint Francis of Assis) است. فرانسیس و پیروان اولیه اش، با طرد متاع دنیوی و در پیش گرفتن فقر مطلق، خود را تجسم بخش آن شکلی از زندگی می‌دانستند که عیسی (متی: ۱۹ / ۲۲-۱۶) بدان توصیه کرده است. اما گرایش درونی نفس، به جای انقطاع از عالم مادی، شرط لازم توفیق وارستگی است.

وارستگی نزد اکهارت

به اعتقاد اکهارت راه رسیدن به «وجود» (Existence) از طریق زمینه خاص، آنگونه که در متافیزیک مطرح است نیست، بلکه از طریق ورطه یا عدمیت می‌توان به «وجود» رسید (علمی، ۱۳۸۷: ۱۴۲)؛ یعنی تنها می‌توان از طریق نیستی یا عدم به اصل هستی رسید. حال اگر نفس بخواهد خدا را بیابد، آن باید جایی برای او آماده کند. اکهارت عمل دینی وارستگی را برای بازگشت به خدا کاملاً ضروری دانسته و به آن توصیه می‌کند. (Eckhart, 1981:285). به نظر اکهارت وارستگی حقیقی چیزی غیر از این نیست که روح در برابر آنچه از شادی، غم، افتخار و شرم و رسوایی برایش اتفاق بیفتد ثابت بماند که گویی کوهی از سرب در برابر نسیم ثابت می‌ماند. این وارستگی، انسان را وارد مرتبه بیشترین همانندی با خداوند می‌کند. (Eckhart op. cit: 287) اکهارت می‌گوید: «وارستگی مثل خدا شدن است. کسی که تنها در جستجوی خدا است، اگر قرار است انسان همانند خدا گردد، تا آنجا که برای مخلوقی ممکن است، آن باید از طریق وارستگی رخ دهد». (Blakney, 1986:157)

اکهارت «وارستگی» را آن‌چنان متعالی و عظیم می‌شمارد که آن راسبب برابر شدن با خدا می‌داند. (پروتی، ۱۳۷۳: ۵۴) «چیزی وجود دارد که نه این است و نه آن»، یعنی فطرت ذاتی و درونی انسان که سبب ورود روح به درون جسم می‌شود. این «چیز» کوششی ندارد؛ چون هیچ چیز نیست، اما می‌تواند به واسطه وارستگی نزدیک شود؛ چون وارستگی آنقدر به «هیچی» نزدیک است که هیچ چیز آنقدر موشکافانه و ظریف وجود ندارد که توسط وارستگی فهمیده شود به استثنای خدا». (Kapito, 1989: 11)

در این حالت است که چیزی از طریق وارستگی درک می‌شود و به این دلیل است که وارستگی به تنهایی قادر به محترم شمردن ظرافت نیستی الهی است که «همه چیز» است و هم «نه این» و «نه آن» است. (Kapito, 1989: 12)

در اینجا اکهارت اظهار می‌دارد «نیستی مطلق» (Nothingness absolute) «هستی» است؛ به عبارتی نیستی می‌تواند همه چیز را دربردارد، اما خود هیچ است؛ یعنی نه این است و نه آن است و تنها دلیل آنکه می‌تواند همه چیز را در بردارد، همین «نه آن و نه این» بودن آن است. انسان وقتی خود را از تمام وابستگی‌های دنیوی جدا کند، یک «هیچ» در باطن خویش به وجود می‌آورد. وقتی که موقتاً با این «نیستی» روبه رو شد به حالت ناپایدار جذب می‌رسد، اما وقتی این حالت پایدار و ثابت شد، تحول کامل‌تر می‌شود. انسان در این حالت است که، به اعتقاد اکهارت، تولد پسر خدا را در روح خویش تجربه می‌کند. اما باید توجه داشت که گسستن از جهان تنها در صورتی کامل می‌شود که به خلاء (void) یا نهی شدن (emptiness) کامل در اندرون منجر شود. (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۳۲) اکهارت دیدگاه منفی درباره دنیا را به عنوان «وهم» نفی می‌کند. وی درک جهان جدای از خدا را نیز نفی می‌کند. او همچنین تصدیق یکی بودن جهان و خدا را نمی‌پذیرد و به جای آنها پیوسته به سوی حالت دیگر زندگی تأکید دارد که به بهترین شکل در تعبیر ابتکاری وی از داستان «مریم و مارتا» مشاهده می‌شود که در آن روح پس از نفوذش متفکرو عمل‌کننده و خاموش و مملو از زندگی است. اکنون روح، خدا را در همه چیز کشف می‌کند. آزادی را بر پایه بودنش در آنچه هیچ‌گاه از آن جدا نخواهد بود، تشخیص می‌دهد. (Miles, 1986:58)

از نظر اکهارت وارستگی تحت حکومت هیچ چیز نیست؛ بنابراین، مبین «حریت» (freedom) است؛ صفتی که اکهارت برای نفس وارسته قائل است و به معنای آزاد و رها و حر (Free and untrammelled) است. (کاکایی، ۱۳۸۹: ۳۴۲) اکهارت بر این امر اصرار دارد که «اگر کسی می‌خواهد خدا را رویت کند، نباید آنی به چیز دیگری توجه کند؛ زیرا زمانی که انسان در بند زمان یا مکان یا هر نوع خیال دیگری گرفتار است، نخواهد توانست خدا را درک کند.... تنها کسی می‌تواند خدا را بشناسد که قبول کند همه مخلوقات هیچ‌اند». (آندر هیل، ۱۳۸۴: ۱۸۰) می‌توان گفت که وارستگی از دید اکهارت تأکیدی کامل بر «بی‌عملی» است؛ چون «بی‌عملی» منعکس‌کننده بی‌عملی الوهیت است و «راه» به سوی الوهیت است؛ که در آن روح از اصل و قاعده هر چیزی می‌گذرد. (Kapito, 1989: 133) به عبارتی گذشتن از اصل

هرچیز، روح را به بی‌عملی الوهیت (Divinity inaction) می‌رساند؛ یعنی وقتی که انسان در بند اصل و قاعده‌های دنیوی و مادی نباشد، می‌تواند به اصل اصل، یعنی الوهیت برسد. بنابراین، به اعتقاد اکهارت وارستگی حقیقی در ترک کردن نهفته نیست، بلکه همانند خدا، در بی‌حرکت شدن است. وارستگی، همانند کوهی استوار ماندن است. (Blakney, 1986:265)

هدف وارستگی در حرکت انصرافیش از جهان و مادیات تحقق نمی‌یابد، بلکه در تحول روحانی عمیقی نهفته است که درون بینی کاملی را به وجود می‌آورد. از نظر اکهارت وقتی این تحول رخ می‌دهد، فرد آزاد است و آماده برای تبدیل شدن به محل سکونت خداست. (Blakney, 1986:270) بنابراین، غایت وارستگی تنها رویگردانی از همه چیز نیست، بلکه هدفی والاتر از این دارد و آن تکامل روحانی عمیق است؛ به عبارتی وارستگی به درون بینی منجر می‌شود و انسان را به کمال می‌رساند یا به عبارتی وارستگی، یعنی تهی کردن خود از مخلوقات است، اما این تهی بودن فراتر از تهی بودن بی‌حاصل است و جنبه عمیق‌تر الهیات اکهارت، یعنی رستگاری را دربر دارد: «اکهارت امیدواری و سعادت ملموس را در قلب حقیقت می‌داند. این امیدواری خوشی غیر قابل توصیف است؛ سعادت که بدون محدودیت و بی‌هیچ نسبتی جاری است». تفکر اکهارت، فرد را به سوی مرکز سعادت راهنمایی می‌کند، جایی که هیچ چیزی برتر از آن وجود ندارد، جایی که تمام خطاها و گناهان از بین می‌روند و جایی که خدا و روح به وجودی عمیق‌تر باز می‌گردند. (Kapito, 1989: 135)

با توجه به آنچه که گفته شد معلوم می‌شود که اکهارت تهی شدن بی‌حاصل را بیهوده می‌داند و معتقد است که وارستگی حقیقی انسان را به نجات و رستگاری می‌رساند که همان رها شدن از تمایلات و خواسته‌های انسانی است.

ویژگی‌های وارستگی از دیدگاه اکهارت

- وارستگی، بی‌رنگی و تهی شدن روح

می‌توان گفت وارستگی نزد اکهارت عبارت است از رسیدن به صورتی از بی-خودی (Ego-less)، در آنجا خودآگاهی طبیعی ما در سکون وارستگی عمیقی فرو می‌رود. (کاکایی، ۱۳۸۹: ۳۱۰)

تجربه عرفانی اکهارت درون گراست؛ یعنی شخص باید به درون خود بنگرد تا خدا را درکنه جان خود یابد نه در بیرون از خود. به اعتقاد اکهارت باید به ژرف‌ترین و ظلمانی‌ترین

بخش وجود خویش راه یافت. انجام دادن این کار، بسیار دشوار است. برای این کار ابتدا باید خود را از حالت عادی آگاهی جدا سازیم. منظور از حالت عادی آگاهی، حالتی است که انسان در آن ممکن است از محتویات شناخت هر قدر که باشد، آگاه باشد؛ مانند عواطف، امیال، آرزوها و احساسات، صور خیال، خواهش‌ها، تفکرات. (رو، ۱۳۷۹: ۳۱۰) در این ارتباط است که اکهارت می‌گوید: «نفس تا آنجا خدا را می‌شناسد که خود را می‌شناسد و به هر میزان که خود را از خویش جدا کرده باشد به همان درجه، خود را به طور کامل خواهد شناخت... هرچه از صورت و تصورات خود خالی تر باشی اثر او را پذیرتری، هرچه بیشتر به درون روی و بیشتر خود را فراموش کنی بیشتر به او نزدیک خواهی شد». (کاکایی، ۱۳۸۹: ۸۳) اکهارت بر آن است که خداوند در اعماق وجود انسان است. خداوند در درونی‌ترین بخش ذات انسان است. برای رسیدن به او باید از دیگر بخش‌ها، حالات و تصورات خود تهی شد تا او را دریافت. اکهارت در آثار آلمانی خود اغلب به تجربه‌ای که آن را «گچوکن» (Gezucken) یا جذب می‌نامد، اشاره دارد. اکهارت معتقد است که هر فعل خارجی نفس از طریق یکی از ابزارها موثر واقع می‌شود، مثلاً قوه بینایی تنها از طریق چشم کار می‌کند و... به این ترتیب نفس از طریق قوایش افعال را به انجام می‌رساند، نه از طریق ذات خویش. علاوه بر پنج حس شش قوه نیز در انسان وجود دارد؛ سه قوه اسفل (عقل اسفل، قوه غضبیه، قوه شهویه) و سه قوه اعلی (حافظه، عقل اعلی و اراده). از طریق فعالیت این قواست که نفس به جهان خارج وارد می‌شود و با آن تعامل دارد. فعالیت این شش قوه باعث ایجاد فکر و طلب می‌شود؛ یعنی اراده کردن و فعالیت ذهنی. اکهارت معتقد است برای رسیدن به تجربه «گچوکن» باید بر غیبت محتوای حسی و نیز بر غیبت متعلقات ذهنی تأکید کرد. انسان در این حالت بدن خویش و تمام اشیاء و حتی هوشیاری خود از خویش را فراموش می‌کند؛ بدین معنا که در پدیده «گچوکن» انسان از همه چیز ناهوشیار می‌شود؛ یعنی تهی از همه محتوای حسی و ذهنی می‌گردد. (فورمن، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۱) در این رابطه اکهارت می‌گوید: روح تهی، روحی است که چیزی آن را مشوش نمی‌کند. به چیزی دل‌بستگی ندارد... و هیچ گونه علاقه‌ای به چیزی و به نفع خودش ندارد؛ زیرا آن کاملاً در عزیزترین اراده خدا مستغرق شده است و خودش را ترک کرده است. (Eckhart, 1981: 248) اکهارت خداوند ناشناخته را حتی ورای عقل می‌داند. او بارها ذکر می‌کند که قوه‌ای نمی‌تواند صورتی را دریافت کند، مگر آنکه از تمام صورت‌ها تهی شود. اکهارت در این مورد استعاره «رنگ» و «چشم» را مطرح می‌کند و می‌گوید: چون (چشم)

عاری از هر نوع رنگ است، همه رنگ‌ها را تشخیص می‌دهد؛ این یعنی آنکه فرد وارسته (کسی که فقیر از رنگ است) با خدا متحد می‌شود کسی که هم بی‌رنگ است و هم پراز رنگ است. فرد وارسته به واسطه اتحاد با خدا، نه تنها هر رنگی را می‌بیند، بلکه ماهیت هر رنگی را نیز به خوبی درک می‌کند. (Ancelet, 1987:10)

اکهارت می‌گوید: «خودتان را تخلیه کنید تا اینکه پرشوید.» سپس ادامه می‌دهد: «هر چیزی که در صدد دریافت بوده و قابلیت دریافت را داشته باشد باید تخلیه شود» (Eckhart, 1936:239)، به این معنی که خود را از دریافت‌های پیشین خالی کنیم تا برای دریافت‌های جدید آماده شویم. اکهارت می‌گوید: «وقتی روح خالص‌تر، برهنه‌تر و فقیرتر می‌شود و کمتر از مخلوقات بهره می‌برد و خالی‌تر از کل چیزهای غیرخدایی می‌شود، خدا را با خلوص بیشتری دریافت می‌کند.» (Kapito, 1989:207)

یکی از ویژگی‌های خداوند «جاودانگی» اوست؛ در همین باره اکهارت می‌گوید: سخن دقیقی که درباره جاودانگی خدا می‌توان گفت تنها آن است که جاودانگی از آن کسی است که خود کویری باشد منزه از نفس و عاری از هرگونه تکثر. (رو، ۱۳۷۹: ۳۰۳) بدین ترتیب، شخص وارسته می‌تواند ویژگی جاودانگی خداوند را دارا شود؛ زیرا مانند خداوند عاری از کثرت است و همان‌طور که می‌دانیم کثرت مستلزم اضداد است و اضداد باعث اضمحلال و از بین رفتن می‌شود پس شخص وارسته می‌تواند عاری از کثرت و جاودان باشد.

اکهارت همچنین وارستگی را عالی‌تر از خشوع می‌داند. دلیل اول او این است که اگرچه خشوع ممکن است بدون وارستگی وجود داشته باشد، وارستگی کامل نمی‌تواند بدون خشوع کامل وجود داشته باشد. اینک دو فضیلت، همیشه بهتر از یک فضیلت است. دلیل دوم او این است که انسان در خشوع کامل همیشه خودش را پائین‌تر از همه مخلوقات می‌داند و بیشتر خود را تحقیر می‌کند و در این تحقیر انسان از خودش به طرف مخلوقات خارج می‌شود، اما وارستگی در خودش باقی می‌ماند. هرگز هیچ خارج شدن از نفسی، آنقدر عالی نمی‌تواند وجود داشته باشد که باقی ماندن در نفس خود بسیار عالی‌تر بنا شد؛ بنابراین برای خشوع لازم است که به بیرون از خود توجه شود؛ بدین معنی که باید طرف مقابلی وجود داشته باشد تا بتوان در برابر او خشوع داشت، اما در وارستگی دیگر طرف مقابلی وجود ندارد که خارج از خود شویم، بلکه در خود باقی می‌مانیم و نفس را متعالی می‌سازیم. (Eckhart, 1974: 286)

اکهارت وارستگی را حتی بیشتر از عشق می‌ستاید: «...از آن‌رو که عشق مرا ناگزیر کرد که رنج

هرچیز را برای او تحمل کنم. اما وارستگی، مرا پذیرای هیچ چیز جز خدا نمی‌گرداند. اکنون این بسی شریفتر است که پذیرای هیچ چیز جز خدا نباشیم تا آنکه رنج هرچیز را از برای خدا تحمل کنیم؛ زیرا در رنج بردن، آدمی به نحوی از انحاء متوجه مخلوقات است که از آن رنج می‌برد، اما وارستگی به تمامی آزاد از همه مخلوقات است...» (Eckhart, 1981:280) می‌توان گفت به اعتقاد اکهارت در عشق همه چیز برای خدا تحمل می‌شود، در حالی که وارستگی انسان را آماده می‌کند که فقط خدا را دریافت کند. اصولاً ما چیزی را تحمل نمی‌کنیم. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۰) اکهارت همچنین وارستگی را عالی‌تر از شفقت می‌داند؛ زیرا شفقت چیزی غیر از خارج شدن انسان از خودش به طرف عیوب هم‌نوعانش نیست و به خاطر این قلبش مشوش می‌شود، اما وارستگی خالی از آن باقی می‌ماند و در خودش باقی می‌ماند و به چیزی اجازه نمی‌دهد که آن را مشوش کند. (Eckhart, 1981:287) در تعلیم وارستگی اکهارت، مشوش و پراکنده نشدن روح یکی از اصول مهم آن است؛ به صورتی که بدون در نظر گرفتن این اصل نمی‌توان به وارستگی رسید. روح آنقدر باید درسکون و خالی از کثرت باشد تا بتواند به کمال برسد و متعالی گردد.

– شبیه به خدا شدن

اکهارت سه وجه وجودی برای انسان قائل است: (۱) انسان قبل از خلقت؛ (۲) انسان در ماهیت این جهانی اش؛ (۳) انسانی که خدا در او متولد می‌شود و جای می‌گیرد؛ یعنی انسانی که خدا می‌شود. انسان قبل از خلقت در خداست و همان الوهیت است. انسانی که در این دنیاست، انسانی است که از الوهیت دور شده و در این جهان در عدم و فنا قرار گرفته است، ولی این انسان ذات الهی دارد که اجازه می‌دهد تا الوهیت در او دوباره متولد شود و سبب بازگشتش به طرف خدا شود. این بازگشت غایت وجودی انسان است. (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۲۴) اکهارت در رساله وارستگی می‌گوید: «اگر آدمی خواهان تشبه به خداست تا آنجاکه مخلوقی بتواند واجد شباهت به خدا شود، این امر جز به وسیله وارستگی میسر نمی‌شود و همین است که آدمی را به صرافت و بساطت و از آنجا به دیمومیت هدایت می‌کند و این امر موجب تشبیهی خاص میان انسان و خدا خواهد شد...» (Eckhart, 1981:232) پس تنها «وارستگی» می‌تواند انسان را شبیه به خدا کند.

به نظر اکهارت: «... وقتی روح تهی (روحي که هیچ تاثیر و تأثیری از اطراف خود ندارد.) به

وارستگی حقیقی نائل می‌شود، آن خدا را به طرف خودش جلب می‌کند و اگر آن روح بتواند به بی‌صورتی نائل شود و بدون تمام اعراض شود آن خواص خدا را به خود خواهد گرفت، اما خدا نمی‌تواند آن را به کسی جز به خودش بدهد؛ بنابراین، خدا برای روحی که به وارستگی نائل شده است نمی‌تواند بیش از این انجام دهد که خودش را به آن بدهد و انسانی که به این وارستگی کامل نائل شده است، آنقدر به طرف سرمدیت برده می‌شود که هیچ چیز ناپایداری نمی‌تواند او را متأثر سازد؛ طوری که او چیزی از آنچه که جسمانی است تجربه نمی‌کند و او جهان را مرده تصور می‌کند. زیرا چیزی در زمین جذابیتی برای او ندارد. این آن چیزی است که پولس قدیس در نظر داشت آنگاه که او گفت: «من زندگی می‌کنم و اما من زندگی نمی‌کنم مسیح در من زندگی می‌کند». (Eckhart, 1981: 288) اکهارت اظهار می‌کند: «وقتی روح عاری از موانع، یعنی رها از پیوند با خویشتن و جهالت شود بسیار روشن است که هیچ چیز جز خدای خلق نشده با درخشش آن هماهنگ نخواهد شد». (Danto, 1972: 218) بنابراین، اگر می‌خواهی مانند مسیح و خدا باشی، تمام آنچه جاودان فرض نمی‌شود را رها کن. کلمه جاودان انسان را در نظر نمی‌آورد؛ بنابراین آنچه به عنوان انسان در توست را ترک کن و نیز آنچه هستی را ترک کن و خود را به ذات انسانی نزدیک ساز، آنگاه در کلمه جاودان، همان هستی که ذات انسان در خود است. اکهارت بر آن است که ذات انسان به قدری متعالی است که مانند ذات خداوند جاودان است و انسان باید هر آنچه را که هست و دارد ترک کند تا بتواند به ذات خود و جاودانگی برسد و این همان شبیه خدا شدن است. در ذهن اکهارت وارستگی از برتری بیشتری نسبت به دیگر فضائل برخوردار است؛ چون فرد را از مخلوقات جدا کرده و او را در محیطی معادل خدا جای می‌دهد. (Danto, 1972: 279) مثلاً انسان عادل از بین دیگر انسان‌ها برتری دارد، یا انسان صادق انسانی شریف معرفی می‌شود، اما انسان وارسته معادل با خداست و این از انسان عادل و صادق برتری بیشتر و حتی برتری مطلق دارد. به گفته اکهارت: «... در مرحله پیشروی و رد شدن از موانع، وقتی عاری از خواسته خود، خواسته خدا و اعمالش و حتی خود خدا شوم پس فراتر از مخلوقات هستم و خدا و مخلوق نیستم، بلکه آنچه هستم که بودم و آنچه حالا هستم و تا ابد باقی خواهم ماند. سپس انگیزه‌ای به دست می‌آورم که فراتر از کل فرشتگان می‌روم و همراه باین انگیزه به ثروتی می‌رسم همان‌طور که خدا «خداست». و این مرا بسنده نمی‌کند؛ چون در این پیشروی درمی‌یابم که خدا و من یکی هستیم». (Eckhart, 1981:273)

از این گفته‌ها آشکار می‌شود که اکهارت وارسته شدن را ورای هست بودن می‌داند؛ زیرا هست بودن برتری «نیست بودن» را ندارد، بدان معنا که در «نیست بودن» قابلیت هست‌های بسیار و هسته‌های متعالی وجود دارد، اما در «هست بودن» هستی آنچه که هستی و دیگرقابلیتی وجود ندارد. اکهارت مانند آگوستین انسان را تصویری از نمونه الهی مسیح می‌بیند: «چرا خدا تبدیل به انسان می‌شود؟ ممکن است که من خود خدا متولد شوم. خدا مرد همانطور که ممکن است من بمیرم و نیز تمام مخلوقات بمیرند.» (Danto, 1972: 281) پس تمام انسان‌ها می‌توانند مسیح شوند یا باشند؛ زیرا در تمام انسان‌ها این قابلیت بالقوه وجود دارد و آن را باید به فعلیت برسانند و این با وارسته شدن از همه چیز ممکن می‌شود.

- وحدت در نیستی

اکهارت می‌گوید: «وقتی روح خالص‌تر، برهنه‌تر و فقیرتر شود... خدا را با خلوص بیشتر دریافت می‌کند و درحقیقت با خدا یکی می‌شود. او به خدا و خدا به او، چهره به چهره نگاه می‌کنند و گویی دو تصویرند که یکی شده‌اند» (Miles, 1986: 67) و «اگر روح انسان همیشه با خدا در آن بالاترین قدرت روح یکی باشد، کهنه و پیر نمی‌شود... نگاه کنید این بشر در یک نور با خدا زندگی می‌کند رنجی نمی‌کشد و دارای توالی زمان نیست، بلکه یک ابدیت برابر دارد.» (Blakney, 1986: 86)

اکهارت می‌گوید: «چشمی که در آن خدا را می‌بینم، همان چشمی است که خدا در آن مرا می‌بیند. چشم من و چشم خدا، یک چشم، یک بینش، یک دانش و یک عشق هستند.» (Blakney, 1986: 88)

از برجسته‌ترین استعاره‌های اکهارت در مقوله اتحاد، آتش و چوب است. مایستر می‌نویسد: «وقتی آتش بر چوب اثر می‌گذارد آن را می‌سوزاند، آتش از اندازه چوب می‌کاهد و آن را نامشابه به شکلش می‌سازد سپس زبری، سردی، سنگینی و رطوبت آن را برمی‌دارد و چوب را به خودش، یعنی آتش که شباهت بیشتری به آن دارد، تبدیل می‌کند.» او در ادامه می‌گوید: «نه آتش و نه چوب، خاموش یا راحت نمی‌شود تا این که آتش خود را در چوب به وجود آورد و ماهیت و هستی‌اش را به چوب بدهد؛ به طوری که هر دوی آنها یکی شدند.» (Eckhart, 1981: 200) اکهارت با استفاده از استعاره آتش و چوب تأکید می‌کند که روح هویت مستقل خود را در خدا از دست می‌دهد به همان صورت که چوب هویت مستقل خود را در آتش

از دست خواهد داد. (Eckhart, 1981: 266) او در جای دیگر می‌گوید: «اگر من نبودم، خداهم نمی‌بود. اینکه خدا خداست، از این روست که من علت هستم. اگر وجود نداشتم، خدا هم خدا نمی‌بود.» از نظر اکهارت در واقع اتحاد، همانند ریختن یک قطره آب درون خم شراب است؛ با این که آب و شراب ترکیب می‌شوند، هر کدام به طور مستقل و متمایز وجود دارند. از نظر اکهارت اتحاد، تمام این تمایزات را پاک می‌کند؛ مانند آمیختگی متقابل آب و شراب در عشای ربانی: «جایی که بشر با ربانیت مسیح سهیم می‌شود؛ کسی که خود را خوار کرد تا در انسانیت ما شریک شود. الوهیت بنیادین روح در تکامل هستی الهی تفسیر می‌شود که تمایزی میان روح و خدا باقی نمی‌گذارد.

اکهارت می‌گوید: «خدا باید کل وجودش را در انسان وارسته بریزد و اگر غیر از این باشد، خدا نیست.» (Eckhart, 1981:111) از نظر اکهارت تجربه اتحاد با خدا از زندگی روزمره جدا نمی‌شود، بلکه این تجربه در زندگی روزمره، درونی و نهادین است. وقتی اکهارت درباره «اتحاد» صحبت می‌کند، منظورش نوعی خلسه عرفانی نیست که فراتر از زندگی روزمره رخ می‌دهد، بلکه آگاهی و قدردانی است. از نظر اکهارت تفکیکی بین زندگی رهبانی، روحانی و مذهبی و زندگی روزمره وجود ندارد. از نظر وی عرفان معادل با تجارب یک لحظه‌ای نیست، بلکه فرآیندی کلی در زندگی فرد است. (Ancelet, 1978:55) اکهارت در بخش زیادی از موعظه‌های خود اذعان می‌دارد که اتحاد عادی (انسان‌های عادی) با خدا به اندازه اتحاد زهدگرایانه خوب و مقدس است. طبق گفته برخی دانشمندان، اکهارت از تصوفی جدید جانب‌داری می‌کند که مردم را نه به انصراف از دنیا، بلکه زندگی در دنیا تشویق می‌کند. اکهارت معتقد است که انتقال روحانی، تفکر و تعمق نیست، بلکه نتیجه آن باید در زندگی و روزمره بازتاب داشته باشد.

وارستگی نزد مولوی

مولوی در مثنوی معنوی تعلیم نیستی یا همان وارستگی را با «نی» آغاز می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(مثنوی: ۱/۱)

«نی» نیست و از خود هیچ ندارد و تنها با دمیدن معشوق در آن است که به صدا در می‌آید.

معشوق که خداوند است، در نیستان منزل و مأوی دارد جایی که دیار نیستی و بی‌رنگی است. برای رسیدن به این معشوق باید از «هستی» خارج شد و آنرا خرج کرد و از آن دست کشید.

جای دخل است این عدم از وی مرم جای خرجست این وجود بیش و کم
(مثنوی: ۶۸۹ / ۲)

باز مولانا می‌گوید:

آینه هستی چه باشد نیستی نیستی برگر تو ابله نیستی
(مثنوی: ۳۲۰ / ۱)

وقتی انسان خود را در آینه می‌بیند. بدان مشغول و از خود بی‌خبر می‌شود. اگر بنده‌ای بخواهد خود را ببیند، باید نیست شود تا در آینه وجود حق تجلی کند. چون بنده خود را نیست انگاشت حق تعالی که غنی مطلق است براو افاضت خواهد کرد و چون براو افاضت کند، به نور حق متجلی خواهد شد و هستی خویش را در آینه وجود حق تواند دید. (شهیدی، ۱۳۸۰، جلد ۴: ۶۰)

«نیستی» نزد مولوی طریقی است که وی را به معراج می‌برد:

چیست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
(مثنوی: ۱۳۰ / ۶)

یادرجای دیگر نیستی را مرکبی می‌داند که انسان را به سوی هستی می‌کشاند.

خوش براقی گشت خنگ نیستی سومی هستی آردت گر نیستی
(مثنوی: ۲۳۳ / ۶)

در این بیت مولانا نیستی را راه روشن می‌داند تا ما رابه اصل هستی برساند. اصطلاحاتی که مولوی در اشعار خود بسیار استفاده کرده است، اصطلاح «تبتل» است که به معنی بریدن و قطع کردن نزد سالکان است. انقطاع کلی و تجرید محض عابد از دنیا به خاطر آخرت و به امید بهشت است، اما مرتبه کامل‌تر تبتل، انقطاع کلی از هرچه غیر از حق است و البته نه به امید

بهشت و نه خوف از دوزخ.

به عبارتی همان «ترک» کردن است:

از کجا جوییم علم از ترک علم از کجا جوییم سلم از ترک سلم

از کجا جوییم دست از ترک دست از کجا جوییم سیب از ترک سیب

(مثنوی: ۴ / ۸۲۳ - ۸۲۲)

در تعالیم مولانا همین رهایی از تعلقات خودی است که خط سیر تکامل روح عارف را موجب می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۲: ۳۰۲)؛ به عبارتی می‌توان گفت این «ترک کردن» اساسی‌ترین تعلیم مولوی است؛ به طوری که تعالیم دیگر حول این تعلیم صورت می‌گیرد. مولانا در اکثر اشعار خود این انقطاع را سبب کمال روح و رسیدن به حضرت حق می‌داند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، خود را فرحبفرح می‌داند. «مولوی که ماضی و مستقبل را سوخته و فردای نسیه را گردن زده است از ساعت و تلوین رسته است و ابن الوقت و بل میر اوقات و احوال شده است. او که جانش در عروسی و عید کردن و نو شوندگی و گذار مستمر است کجا اجازت می‌دهد که خاشاک ملال در دلش بیاید.» (سروش، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

ویژگی‌های وارستگی از دیدگاه مولوی

- وارستگی، بی‌رنگی و بی‌خودی

جهان پر از تصاویر است و انسان با آنها زندگی می‌کند و پیوسته تصاویر دریافت می‌کند. تصاویر در مقابل ماست و ما آنها را به خود نسبت می‌دهیم. آنها را به عنوان فعالیت‌ها و متعلقات خود ملاحظه می‌کنیم و مقصود و مراد خود قرار می‌دهیم و به آنها تعلق پیدا می‌کنیم؛ گویی که آنها را از خصایص خود می‌سازیم. البته صورت‌های عالم را که دریافت می‌کنیم و به صورت خصایص خود در می‌آوریم، برای زندگی انسان منافع بسیار دارد، اما باعث وابستگی و عدم آزادی می‌شوند و انسان اسیر همین خصایص برگرفته از صورت‌های عالم می‌شود. به نظر مولوی راه بازگشت به خدا و اتحاد با دریای جود تجرید، تخلیه، مرگ ارادی، فقر و فناست. فنا به اعتقاد مولانا صافی کردن خویش از اوصاف خود، صیقل کردن سینه‌ها از آرزو و حرص، بخل کینه‌ها، صفای آیینۀ دل، زدودن زنگار از رخ آینه دل، سفید و مثل برف کردن دل، بی‌نقش و ساده کردن سینه، مرگ از خویش، فقر و نیاز معنوی و درونی است.

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آز و حرص و کینه‌ها

(مثنوی: ۱/۳۴۸۴)

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

(مثنوی: ۲/۱۵۹)

مولوی در بازدهی پاک کردن دل آدمی از صفات، داستان نقاشان چینی و رومی را می‌آورد که هر کدام خود را در نقاشی و صورتگری چیره دست می‌دانستند تا آنکه پادشاه تمام وسایل و امکانات را در اختیار هر دو گروه می‌گذارد. نقاشان چینی نقاشی کردن را آغاز می‌کنند و هزاران رنگ را به کار می‌برند، اما نقاشان رومی صیقل دادن دیوار را آغاز می‌کنند تا آنکه پرده میان دو دیوار برداشته می‌شود و پادشاه نخست نقاشی روی دیوار که متعلق به چینیان بود را می‌بیند و به آنان احسنت می‌گوید و آنگاه به طرف دیوار رومیان می‌رود. در این هنگام رومیان پرده را کنار می‌زنند و هرآنچه که چینیان کشیده بودند، بر دیوار صیقل یافته می‌افتد. مولوی از این حکایت نتیجه‌گیری می‌کند که انسان باید زنگار غیر خدا را از آینه دلش بزدايد و در نتیجه آن غماز خواهد شد و خداوند در آن نشان داده خواهد شد.

گر ز نام و حرف خواهی بگذری پاک کن خود را زخود هین! یکسری

(مثنوی: ۱/۳۴۵۸)

بنابراین، به اعتقاد مولوی باید تمام تعلقات و خواسته‌ها و پیوندهای مادی را از خود برید و دور کرد تا آن ضمیر پاک و صاف انسانی نمایان شود. مولوی در جای دیگر این مسئله را مطرح می‌کند که انسان‌ها به ظاهر تجربه‌های فراوانی را از هستی‌های رنگارنگ دارند، اما تجربه «نیستی» و «بی‌رنگی» تجربه گران‌بهایی است که او ما را به آن دعوت می‌کند:

عمری بیازمودی هستی خویش را یک بار نیستی را هم باید آزمود

(دیوان شمس: ۸۶۳)

همین تهی شدن از «هستی» است که مولوی را از خودش نفی کرده و وی را به «نی» تبدیل کرده‌است و ما صدای سخن عشق را از این «نی» می‌شنویم. بدین ترتیب مولانا از هیچ بودن و

ناکسی بودن است که «تشخص» می‌یابد و «کسی» می‌شود.

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی درباختم

(مثنوی: ۱۷۳۵/۱)

منظور از کسی در ناکسی یافتن همان بقاست و در فنا، یاب عبارتست هستی در نیستی یافتن است. (سبزواری، بی‌تا، جلد ۱: ۱۲۳) همان‌طور که ملاحظه می‌شود شخصیت یافتن در فقدان شخصیت است؛ به عبارتی دلیل این سخن مولوی آن است که انسان تا فعلیت موجود را رها نکند، وصول او به فعلیت بالاتر محال است. (فروزانفر، ۱۳۸۰، جلد ۲: ۶۹۱) بنابراین همان‌طور که برای رسیدن به فعلیت بالاتر لازم است تا فعلیت موجود را رهاکنیم برای رها کردن فعلیت موجود لازم است که بی‌رنگ و تهی شویم تا پذیرای فعلیتی دیگر باشیم. به اعتقاد مولوی روح علوی نورانی در اثر انس و علاقه به جسم مادی رنگ قوای حیوانی جسمانی به خود می‌گیرد و روز به روز علاقه او به جسم و مادیات افزون‌تر می‌شود و آرایش‌های جهان فریبنده مادی او را پاییند این جهان می‌کند، چنان‌که در حیات دنیوی احساس شکنجه و رنج می‌کند و علت این همه رنج همان دورافتادن از معارف معنوی است؛ چرا که انسان در این حال بر سر دو راهی مابین روح و تن قرار می‌گیرد:

مرغ کو اندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن، از نادانی است

(مثنوی: ۱۵۴۱/۱)

مقصود آن است که نباید فریب شهرت نام و جلال دنیوی را خورد تا روح، آسوده و فارغ بال شود و پرواز کند. (همایی، جلد ۱، ۱۳۷۶: ۱۲۹ - ۱۳۱) می‌توان ترک کردن خودی را نزد مولوی بدین صورت بیان کرد که در مرحله اول، ترک و عطف و درس کرد و بعد از آن پله پله مراتب بعدی را گذراند؛ مانند فقر که ترک اعتماد بر اسباب است، رقص که تجربه رهایی از وقار و حشمت به خود بر بسته است، سماع و شعر که نفوذ در دنیای ماورای حس (دنیای غیب) بود و این همه سیری است از تبتل (ترک کردن) تا فنا که برای مولانا تجربه شخصی در مسیر سلوک الی‌الله بوده است. (سبحانی، ۱۳۷۲: ۳۰۲) در اینجا مشاهده می‌شود که مولوی تبتل یا همان وارستگی را مرحله به مرحله گذرانده است تا به مقام فنا برسد؛ لذا می‌توان گفت فنا نیز همان تبتل یا همان وارستگی است. البته همان‌طور که توضیح داده شد تبتل نیز دارای مراتبی

است که کامل‌ترین آن انقطاع کلی از هر چیزی غیر از حق است و نه امید به بهشت و نه ترس از جهنم داشتن است و در اینجا منظور از یکی دانستن فنا و تبطل، همان تبطل در مرتبه کامل است.

- شبیه به خدا شدن

به اعتقاد مولوی حضرت حق، خلقت ما را به گونه خود آفرید، که اشاره به این حدیث دارد «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» (فروزانفر،؟: ۱۱۴) «یعنی همانا خداوند بلند مرتبه آدم را به صورت خود بیافرید.» این حدیث مقدمه‌ای دارد که حضرت رسول به یاران سفارش می‌کرده است که: «در جنگ‌ها و برخوردها به صورت کسی ضربت نزنید که پروردگار آدم را به صورت خود آفریده است.» (همان)

مولوی در مثنوی معنوی این حدیث را بدین گونه تفسیر می‌کند که: اوصاف ما تجلی اوصاف حق است و هر صفتی که ما داریم از صفات حق درس و مایه می‌گیرد و او به ما تلقین یا عنایت می‌کند. مولانا این حدیث را در فیه مافیه نیز آورده و بیان کرده است که انسان مظهر حق است. (همایی، ۱۳۷۶: ۱۰۴)

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

(مثنوی، ۴: ۱۱۹۵)

و باز در دیوان شمس جاودانی و روحانی بودن نفس (روح) را بیان می‌کند.

من مرغ لاهوتی بدم دیدی که ناسوتی شدم

دامش ندیدم، ناگهان در وی گرفتار آمدم

(دیوان شمس، غزل ۱۳۹۰)

در این بیت مولوی بودن روح در جسم را گرفتاری میدانند زیرا روح زمانی که داخل جسم شود از بعد روحانی و معنوی دور می‌شود و باید بسیار تلاش کند تا آن را به دست آورد. برای به دست آوردن بعد روحانی مولوی مفهوم وارستگی و نیستی خاص عرفانی را بیان می‌کند که همان فنای سالک در حق و استهلاک در وجود بسیط و هستی مطلق لا به شرط که عین بقا و دوام و هستی است.

جمله عالم زان غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه
(مثنوی، ۸۲۲/۶)

این چینی معدوم کواز خویش رفت بهترین هستها افتاد و زفت
او بنشست با حیات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
(مثنوی، ۳۹۹/۴-۳۹۸)

این وارستگی و نیستی، خودشکنی و تسلیم و فروتنی است.

بهر آنکه نیستی پالودگی است و آنچه این هستی همه آلودگی است
خواجه اشکسته بند آنجا رود که در آنجا پای اشکسته بود
(مثنوی، ۳۲۰۵/۱-۳۲۰۱)

در مقابل سایر موجودات حتی ملائکه، انسان از خصوصیت حدشکنی برخوردار است، یعنی می تواند از مرتبه وجودی خویش تعالی یا تنزل یابد و اصولاً فنا بر این مبنا استوار است که انسان اگر بخواهد می تواند حد وجودی خویش را تعالی بخشد. حدشکنی انسان تا حدی است که به یکی از صفات الاهی تبدیل شود. خلاصه کلام عرفا در این مقام این است که غایت سلوک در فنا، گذر از مراحل مادی و مجرد و رسیدن به بی حدی است، و نزد مولوی نیز این مساله بسیار مطرح است که انسان باید ابتدا از همه چیز وارسته شود تا بتواند به فنا نایل گردد و دیگر دویی بین انسان و خدا وجود نداشته باشد و انسان متصف به صفات خداوند شود.

- «نیستی» اصل هستی

در اینجا می توانیم بحثی کلامی را مطرح کنیم که در ادیان ابراهیمی مطرح شده است و آن بحث «خلق از عدم» است؛ یعنی خداوند عالم را از عدم خلق کرد و از نیستی به هستی آورد. اکهارت در این باره می گوید خدا درلا یتناهی کار می کند؛ جایی که او می تواند تأثیر خود را بگذارد. او در عدم کار می کند قبل از آنکه هستی وجود داشته باشد، خدا کار آفرینش را انجام داد و هستی را از عدم به وجود آورد. بدین ترتیب عدم سابق بر هستی است پس والاتر است. (کاکایی، ۱۳۸۶: ۴۵)

عدم، عدم را دربردارد؛ یعنی خداوند که عدم است می‌تواند عدم را در برگیرد بدین معنی است که اصل مخلوقات عدم است و نیستی اهل هستی است و به همین دلیل است که اکهارت معتقد است باید به آن اصل بازگشت که آن تنها از طریق وارستگی ممکن است. سخن مولانا نیز در این زمینه آن است که بی‌رنگی‌ها و بی‌صورتی اصل همه صورت‌هاست و می‌توان گفت که این «نیستی هستی بخش» در واقع اصل همه هستی‌هاست.

اندرونی کاندرونی مست از اوست نیستی کاین هسته‌هاست از اوست

(مثنوی: ۲۰۸ / ۱)

یعنی آن باطنی که باطن همه از او مست شده‌است و آن نیستی که هستی‌ها همگی از او به وجود آمده‌اند.

زان که کان و مخزن و صنع خدا نیست غیر نیستی در انجلا

(مثنوی: ۱۳۶۷ / ۶)

پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببین صنع و صانع را به هم

(مثنوی: ۷۶۲ / ۲)

این جهان از بی‌جهت پیدا شدست که زبی‌جایی جهان را جا شدست

(مثنوی: ۶۸۷ / ۶)

مولانا باز می‌گوید:

آن که هستت می‌نماید هست پوست وان که فانی می‌نماید اصل اوست

(مثنوی: ۳۰۴۷ / ۴)

آینه هستی چه باشد نیستی نیستی برگرتو ابله نیستی

(مثنوی: ۳۲۰۱ / ۱)

اگر بنده‌ای بخواهد خود را ببیند، باید نیست شود تا در آینه وجود حق تجلی کند؛ چون بنده خود را نیست انگاشت، حق تعالی که غنی مطلق است، بر او افاضت خواهد کرد و چون بر او افاضت کرد، به نور حق متجلی خواهد شد و هستی خویش را در آینه وجود حق تواند

دید. (شهیدی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۵۹)

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا

(مثنوی: ۲۳۲/۶)

مولوی در جای دیگری فرماید:

مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شما را نحو محو آموختیم

(مثنوی: ۱/ ۲۸۴۶)

این «محو شدن» چیزی جز خود را ندیدن و مردن از اوصاف بشریت نیست؛ همان مرتبه‌ای که «قرب به خداوند» نامیده می‌شود. (سروش، ۱۳۸۷: ۴۲)

بنابراین، به عقیده مولوی و اکهارت وقتی خانه دل از غیر خدا خالی شود، خدا که تابه حال از آن خارج شده بود، دوباره در انسان وارد می‌شود، در او سکونت می‌کند و در او زندگی خواهد کرد؛ لذا نه حلاج و نه بایزید، بلکه خدایی که در آن دو ساکن بود و زندگی می‌کرد «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» گفت. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۹)

نیست اندر جبهه ام الا خدا چند جویی بر زمین و بر سما

(مثنوی: ۴/ ۲۱۲۶)

- نیستی در هستی

گفتمان سلبی، تعاملی تقابل سلب و ایجاب را به وجود می‌آورد. سلب بدون پایه‌ای ایجابی نه تنها مطلوب نیست، بلکه در واقع امکان وقوع هم ندارد. الهیات سلبی نیازمند الهیات ایجابی است تا در تعامل با هم تعالی یابند؛ چرا که بدون مبنایی مثبت، پذیرش مفاهیم پیچیده الهیاتی که الهیات سلبی را تشکیل می‌دهند ناممکن خواهد بود. (کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴)

تمام آنچه تا اینجا مطرح شد چه در قوس نزولی و چه در قوس صعودی، خواه به صورت «نیستی در هستی» و خواه به صورت «هستی در نیستی»، خواه فنا فی الله و خواه بقای بالله، همه حکایت از یک چیز دارند: وحدت وجود و یا وحدت هستی و نیستی. تمام تناقض‌های عرفان نیز در همین وحدت هستی و نیستی نهفته است. اوج آمیختگی تنزیه و تشبیه را در

اینجا می‌توان مشاهده کرد. (همانجا)

ای تو ای بی‌نقش با چندین صور هم مشبه هم موحد خیره سر
گه مشبه را موحد می‌کند گه موحد را صور ره می‌زند
(مثنوی: ۵۸/۲-۵۷)

معضلی که عارفان سلبی در سخن گفتن از خدا با آن مواجه هستند از این قرار است: ناممکن است که فراسوی مرزهای زبان، اندیشیده سخن گفت یا نوشت. (کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴)
همین تناقض‌ها را در مولانا می‌توان مشاهده کرد. این تناقض‌ها اسراری است که عارف نه با وجود، بلکه با فنای خویش بیان می‌کند:

می‌شدم در فنا چومه بی‌پا اینت بی‌پای پا دوان که منم
بانگ آمد چه می‌دوی؟ بنگر در چنین ظاهر نهان که منم
(دیوان شمس: ۵۷)

در آثار مولوی هستی معقول، هستی راستین و صورت اصلی است و هستی محسوس هستی تصویر و نمود و سایه است. (باقری ۱۳۸۶: ۷۳)

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی دریافتم
(مثنوی: ۱۷۳۵/۱)

اکهارت می‌گوید: هیچ چیز به اندازه خدا و خلق این چنین همانند و ناهمانند نیستند. کدام دو چیز را در عالم می‌توان یافت که چون حق و خلق چنان ناهمانند و درعین حال همانند باشند که عدم تمایز آنها همان تمایزشان باشد؟... حق و خلق با تمایز خود که عین عدم تمایز آنهاست، در بی‌شباهتی شبیه یکدیگرند. هرچه بیشتر غیر شبیه باشند، بیشتر شبیه‌اند. (کاکایی، ۱۳۸۶: ۵۱)

اکهارت رمز و رازها را تشدید می‌کند. او به سخنان و عبارات شطح آمیز و تناقض‌گونه حیاتی دوباره می‌بخشد. او در وعظ و خطابه‌هایش شنوندگان خود را تهییج می‌کند. (شایگان، ۱۳۸۱: ۳۹۸) این تناقض را تنها انسان درونی می‌فهمد نه انسان برونی.

نتیجه گیری

وارستگی یکی از محوری ترین آموزه های عرفا در سنت های عرفانی گوناگون است، اما برخی عرفا در سخنان خویش بر «وارستگی» بیشتر تأکید ورزیده اند. در میان همه عرفا و مکاتب عرفانی، وارستگی در نظر اکهارت و مولوی منزلی بسیار بالا دارد. وارستگی در نزد اکهارت و مولوی عبارت است از عدم تعلق، حریت و ترک؛ حالتی که فرد کاملاً از خویش و همه چیز بیرون رفته و به اتحاد با خدا نایل می شود. حالتی است که فرد کاملاً از خویش و همه چیز بیرون می رود.

در نظر اکهارت و مولوی نیستی اصل هستی است. مولوی در بحث هیچ نداشتن تأکید می کند که:

«تو برادر موضعی ناکشته باش کاغذ اسپید نابنوشته باش»

تا خدا بر وجودت بنویسد؛ درست مثل این جملات را اکهارت دارد که می گوید: «اگر قلبت جویای والاترین مکان است، باید رو به نیستی محض آورد؛ زیرا بزرگترین قابلیت در همین نیستی نهفته است». بنابراین قلب وارسته وقتی به بالاترین مقام می رسد که به نیستی رسیده باشد. اکهارت و مولوی، هر دو، بهترین لوح برای نوشتن را لوحی می دانند که هیچ چیز بر صفحه آن نگاشته نشده باشد که اگر خدا می خواهد در والاترین مکان چیزی بر قلب بنده خود بنگارد، باید هر آنچه نام و رنگ این و آن دارد از صفحه قلب او پاک شده باشد؛ در آن صورت است که قلب وی به وارستگی خواهد رسید و قلب وارسته هیچ تعلقی به این و آن ندارد. همین رهایی از تعلقات خودی است که خط سیر تکامل روح عارف را موجب می شود. به عبارتی می توان گفت این «ترک کردن» اساسی ترین تعلیم اکهارت و مولوی است؛ به طوری که تعلیم دیگر حول این تعلیم صورت می گیرد. این انقطاع سبب کمال روح و رسیدن به حضرت حق است.

هیچ ندانستن، هیچ نداشتن و هیچ نخواستن سه پیشنهاد اکهارت برای رسیدن به وارستگی است، به همان ترتیب مولوی ترک علم، ترک تعلق و ترک اراده را برای رسیدن به وارستگی لازم می داند. هر دو وارستگی را رهایی از تعلقات دنیوی و مادی می دانند.

منابع و مأخذ:

- ۱- آندرهیل، اولین، (۱۳۸۴)، عرفان مسیحی، مترجم: موییدی، احمد رضا، محمودیان، حمید، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- ۲- اسمارت، نینان، (۱۳۸۳)، تجربه دینی بشر، مترجم: گودرزی، مرتضی، جلد ۱، تهران، نشر سمت.
- ۳- اکهارت، مایستر، (۱۳۸۷)، «وارستگی عالی‌ترین غایت استعداد ادمی»، مترجم: جوزی، محمد رضا، فصلنامه، فلسفه کلام و عرفان، شماره ۲۶، (از ۲۷ تا ۲۹).
- ۴- امینی، احمد، (۱۳۸۷)، الغدیر، مترجم: واحدی، محمد تقی، شیخ الاسلامی، علی، جلد ۲، تهران، نشر بنیاد بعثت.
- ۵- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، نشر سمت.
- ۶- باقری خلیلی، علی اکبر، (۱۳۸۶)، «همانندی‌های فلسفه نوافلاطونی و عرفان مولوی»، فصلنامه، زبان و ادبیات، شماره ۵۴، (از ص ۵۱ تا ص ۴۷).
- ۷- پروتی، جیمز، (۱۳۷۳)، الوهیت و هایدگر، مترجم: جوزی، محمد رضا، تهران، نشر حکمت.
- ۸- تیلیش، پل، (۱۳۶۶)، شجاعت بودن، مترجم: فرهادپور، مراد، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- ۹- حرانی، ابو محمد الحسن، (۱۳۸۳)، تحف العقول، مترجم: مروتی، ح، تهران، نشر حبل المتین.
- ۱۰- دهباشی، مهدی، (۱۳۷۸)، «تحلیلی از مبانی نظریه تقابل در هستی در مثنوی مولانا»، فصلنامه زبان و ادبیات، شماره ۱۶، (از ص ۱۱ تا ص ۲۶).
- ۱۱- رو، ویلیام، (۱۳۷۹)، «تجربه دینی عرفانی، مترجم: سلیمانی فرکی، اسماعیل، فصلنامه فلسفه کلام و عرفان، شماره ۲۳، (از ص ۲۸۶ تا ۳۱۹).
- ۱۲- سبحانی، توفیق، (۱۳۷۲)، گزیده مثنوی معنوی مولوی، تهران: نشر قطره.
- ۱۳- شایگان، داریوش، (۱۳۸۱)، افسونزدگی جدید، تهران، نشر پژوهش فرزانه روز.
- ۱۴- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۷)، قمار عاشقانه، تهران، نشر صراط.
- ۱۵- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۰)، شرح مثنوی، جلد ۴، تهران، نشر علمی فرهنگی.

- ۱۶- علمی، قربان، (۱۳۸۷)، «ساحت عرفانی در اندیشه هایدگر»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۹۰، (از ص ۱۲۹ تا ۱۴۸).
- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۰)، شرح مثنوی شریف، جلد ۲، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- ۱۸- فورمن، رابرت، (۱۳۸۴)، عرفان ذهن آگاهی، مترجم: انزلی، عطا، قم، نشر دانشگاه علوم انسانی مفید.
- ۱۹- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۹)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران: نشر هرمس.
- ۲۰- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۶)، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولانا و مایستر اکهارت»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۱۰، (از ص ۳۹ تا ص ۶۶).
- ۲۱- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الهیات سلبی»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۶۸، (از ص ۱۲۳ تا ص ۱۴۰).
- ۲۲- لاهیجی، شمس‌الدین، (۱۳۸۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مصحح: برزگر خالقی، محمد رضا، کرباسی، عفت، تهران، نشر زوار.
- ۲۳- محمدی گیلانی، محمد، (۱۳۷۳)، شرح مناجات شعبانیه، تهران، نشر سایه
- ۲۴- نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۲)، جامع السعادات، جلد ۲، تهران، نشر گنج معرفت
- ۲۵- نوالی، محمود، (۱۳۸۷)، «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هایدگر»، فصلنامه زبان و ادبیات دانشکده علوم انسانی تبریز، شماره ۲۰۵، (از ص ۱۰۷ تا ص ۱۲۴).
- ۲۶- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی نامه: مولوی چه میگوید، جلد ۲، تهران، نشر هما.
- ۲۷- فروزانفر، احادیث و قصص مثنوی.
- 28- Azman Woods. O.P., Meister Eckhart: The Gospel of Peace and Justice. Chicago: Center for Religion & Society, 1980.
- 29- Ancelet-Hustache *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*, New York and London: Harper and Row, 1978.
- 30- Richard Woods. O.P. *Eckhart's Way*, Wilmington, Delaware, Minnesota: Liturgica Press, 1965.
- 31- Miles, Smith, *The Way of Paradox: Spiritual Life as Taught by Meister Eckhart*,

New York: Paulist Press, 1986.

32- Kapito, Davies Jon. *God Within: The Mystical Tradition of Northern Europe*. London: Darton, Longman and Todd, 1989.

33- Eckhart, Meister. *Parisian Question and Prologues*. Armand A. Maurrer, Toronto, pontifical institute of Medieval studies, 1974

34- Eckhart, Meister. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. Bernard McGinn, New York, Paulist Press, 1981

35- Danto Tobin, Meister Eckhart: *Thought and Language*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972

36- Blakney, Huxley. *The Perennial Philosophy: An Interpretation of the Great Mystics, East and West*. New York: HarperCollins, 1986.